

# EUGENI D'ORS:

## EL PECAT EN EL MÓN FÍSIC

MERCÈ RIUS

### I

Així com Eugeni d'Ors acabava les seves conferències amb un «he dit» (tot i que, de vegades, provava de desvetllar l'auditori amb un «no he dit»), així també començaré jo aquesta xerrada sobre la seva filosofia amb una observació gairebé protocol·lària: Ors va ser un personatge controvertit, i segurament continua essent-ho, tant pel seu pensament com per la seva actitud política –vet aquí potser l'únic judici unànimе que ha aconseguit de recaptar a casa nostra. Ara bé, ja l'intent d'explicitar-lo ens planteja problemes. Per exemple, com és sabut, una bona part de la nostra gent de lletres no considera Ors un filòsof de debò, sinó més aviat un publicista<sup>1</sup>. D'altra banda, qui negaria el seu tarannà políticament reaccionari, almenys d'ençà que va ingressar amb ostentació a la Falange i donà suport al cop d'Estat del general Franco? Alguns, fins i tot, podrien concloure'n que la «incorrecció» política era una conseqüència previsible de la seva mancança de rigor intel·lectual, d'una certa pobresa ideològica –en el sentit, anacrònic a hores d'ara, que, de teories poc consistents, en surt per força una mala pràctica. Obviament, aquesta apreciació és falsa<sup>2</sup>; de la mateixa manera que ho són, al meu parer, les pretensions de trobar predissenyada, en la filosofia d'un autor, la seva adscripció a una tendència política determinada (com ha passat amb Heidegger). No vull dir, tanmateix, que no hi hagi cap relació entre totes dues coses, ans al contrari. Per a mi, filosofia i política són indestriables tenint en compte que tot discurs filosòfic de vàlua pressuposa una bona dosi

---

1. En aquest aspecte, resulta simptomàtic que el programa que TV3 li va dedicar a finals del 2001 ens el presentés com a doctor en Dret, sense esmentar els seus títols en Filosofia.

2. Sovint s'esdevé el contrari. Les «bones» intencions o la tranquil·litat de saber-se en el bàndol aprovat per la majoria precipita en l'escolasticisme més tronat.

d'*estratègia*. Però em sembla que el seu «color» polític té a veure sobretot amb la tradició dins la qual s'insereix *històricament*, més que no amb la seva pròpia singularitat, que admet, dient-ho ras i curt, «usos» diversos. Posem, per entendre'ns, una constatació comuna, àmpliament acceptada: les «metafísiques del poder» han resultat, *en general*, políticament perilloses. D'acord; però la raó d'aquesta seva propensió cal buscar-la en la història. Depèn en bona mesura del fet que els models polítics que han triomfat, aquells per als quals aquesta mena de filosofia representava un perill, o almenys un contratemps, han estat els que no defensaven *teòricament* l'ús de la força –per bé que l'hagin continuat exercint a bastament en la pràctica.

Ben al contrari, però, el cas de Xènius obeeix a la falta, en el nostre país, d'una tradició filosòfica –malgrat que ell no es cansava d'invocar els seus suposats «origens». Com és també sabut, xuclava d'aquí i d'allà, sovint mirant de conciliar el que, si més no fins aleshores, havia estat inconciliable. I així es va fabricar una terra de ningú que anava colonitzant segons d'on bufava el vent. A Catalunya va defensar el «catalanisme», i després, a Espanya, sense solució de continuïtat, l'«estatalisme». «El órgano de la Cultura para redimir a la Nación se llama Estado» –vet aquí un dels seus *Principios de política de misión*, formulats, o millor dit, reformulats en un moment en què aquest Estat ja era, fatalment, l'espanyol<sup>3</sup>. Comptat i debatut, encara que amb els termes procurava dissimular-ho, va donar legitimitat ideològica a dues formes de nacionalisme contraposades. Això sí, successivament; tot cometent, doncs, una de les incorreccions que Sòcrates retreia als sofistes: «dir el mateix sobre coses diferents», o sigui, aprofitant-se fal·laçment de l'abstracció conceptual.

I, no obstant això, deficiències teòriques com l'anterior no són la causa, sinó, si per cas, l'efecte, de la seva ambigüïtat pràctica. Però tant se val; al meu parer, es tracta d'una qüestió bastant més complexa. Posar en un mateix paner Agustí i Marx es pot veure com un dels molts signes delators de l'extravagància orsiana<sup>4</sup>; ara, altres intel·lectuals europeus de prestigi establien en aquell moment vincles no menys estranys i perillosos. A l'Europa d'entreguerres, la crisi de la democràcia formal va dur alguns dels seus pensadors més intel·ligents a trontollar entre les idees històricament conservadores i les revolucionàries, fins a acabar col·laborant amb el feixisme, que es presentava com una nova opció del tot diferent a les clàssiques, aparentment obsoletes. En fi, si res abocava el pensament orsià a aquesta opció política, va ser justament la no-adscripció a cap ideari concret del passat, és a dir, la seva «heterodòxia». I, com que resultava impos-

---

3. *Nuevo Glosario*, vol. III (1934-43), Madrid: Aguilar, 1949; p. 386.

4. *La Ciencia de la Cultura*, Madrid: Rialp, 1964; p. 32.

sible partir de zero, d'aquí venia la tendència a una certa «alquímia» intel·lectual. En això Ors va tenir, com acabo de dir, uns quants companys de viatge, i de renom internacional. Tanmateix, aquesta relació (entre una certa indefinició teòrica i una forma ben determinada, en canvi, de radicalisme polític) era *conjuntural*. No vull dir «casual», sinó producte d'una doble conjuntura. Primera, la del moment històric i, segona, la característica de les mateixes teories, afectades intrínsecament d'una inconsistència que, en una època com la nostra, prou desenganyada dels *sistemes*, ja ningú no gosaria assenyalar per tal de desqualificar una obra —almenys, així ho espero.

Fa deu anys, vaig publicar un llibre, originàriament la meua tesi doctoral, amb la intenció de demostrar fins on poguéssim que el pensament orsià gaudia d'un perfil de sobres reconeixedor i d'un potencial explicatiu de la nostra contemporaneïtat no gens menyspreable<sup>5</sup>. Per això no voldria ara insistir-hi més de l'aconsellable per emmarcar tot just aquesta exposició, en la qual, ben altrament, donaré la meua visió particular d'alguns dels punts febles que es retreuen a Ors quasi sempre a l'engròs, però sense precisar-los. Un de prou significatiu, perquè és de base, toca l'anomenada *ciència de la cultura*, considerada per ell com una de les seves aportacions originals al discurs filosòfic —junt amb la «teoria de la personalitat» o de la *vida angèlica*. Totes dues, les va desenvolupar a l'exili madrileny, però ja n'hi ha indicis a l'etapa noucentista; millor dit, no solament indicis, sinó també l'exigència d'aprofundir-hi, atès l'ideari politicocultural que defensava a casa nostra. L'any 1936, la figura de l'àngel li servia com a element estructurador del pròleg al volum XXIII de les *Obres completes* de Maragall, el títol del qual —«Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura»— al·ludia endemés a la doctrina de les «constants culturals», tal com ho explica en el text: «Classicisme, barroquisme: maneres tan antigues com l'aparició de l'esperit en el món i renovellades alternativament a cada una de les seves epifanies. Més que maneres, tradicions: més que “estils” o repertoris de formes, *eons* o constants de Cultura»<sup>6</sup>.

Ors oposava la seva ciència de la cultura a la «filosofia de la història», bo i titllant aquesta última de coneixement inferior, mancat d'objectivitat científica. No hi pot haver una ciència de l'esdevenir com a tal, perquè l'*esdeveniment* defuig qualsevol legalitat —però no necessàriament tota mena de *constància*. Vet aquí, doncs, que, segons Ors, a la història es donen repeticions; la qual cosa no vol dir que la història es repeteix, sinó que hi apareixen recurrentment unes formes, els *eons*, que, essent incanviants i, per tant, «eterns», duen tan-

5. M. RIUS, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, Barcelona: Curial, 1991.

6. «Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura», en J. MARAGALL, *Obra completa en català*, vol. XXIII, Barcelona: Selecta, 1960, p. 1257.

mateix una existència històrica. Ara bé, ni s'hi esgoten—ja que sobreviuen a tots els canvis— ni l'esgoten —ja que no tot el que és històric assoleix rang cultural. En altres termes, *la cultura és selectiva*.

Fins aquí, ens convenci o no, l'argumentació s'aguantava. El problema sorgeix quan Ors mira de caracteritzar els eons, i ens presenta com un avantatge el fet que els puguem atribuir un estatut ontològic doble:

«Dejemos, por un instante, de tocar la cuestión de fondo acerca de la realidad de los universales. Personalmente, yo no tengo empacho en anunciar, y en anunciar desde ahora, mi posición afirmativa, mi actitud de idealismo, es decir —otra vez— de realismo, de tradición probablemente platónica, agustiniana y hegeliana. Mas, lo repito, ahora quiero dejar eso aparte. Eso aparte, ciñéndonos a la cuestión metodológica, conviene proclamar que la elevación de la Historia a ciencia [...] no está[n] en manera alguna vinculada[s] a idealismo y puede[n] producirse por igual dentro del criterio idealista que dentro del criterio nominalista o crítico más estricto. Las “constantes” históricas, en que se basa aquella organización, serán, sin duda, diferentemente interpretadas en cada caso: en uno, como entidades; en otro, como centros o nudos de relaciones»<sup>7</sup>.

Dit això, tot i haver-se adherit al platonisme, s'esplaia a detallar la novetat de l'alternativa, que consisteix a descobrir relacions «sistèmiques» entre els objectes empírics més aparentment allunyats i diversos:

«¿Qué es un sistema, en anatomía? Un sistema es una síntesis que reúne elementos separados, a veces distantes en el espacio; y disocia, en cambio, elementos próximos, vecinos y hasta contiguos [...] Ahora, traslademos al orden del tiempo, lo cumplido por el progreso de la anatomía en el orden del espacio. Esa transformación de métodos, realizada por la anatomía ayer, ¿no cabe esperar que la historia la cumpla también, en el inmediato mañana?»<sup>8</sup>.

Sens dubte, aquesta mena d'arguments són els que han empès alguns intèrprets a veure-hi un parentiu teòric amb l'estructuralisme<sup>9</sup>. Però nosaltres, a hores d'ara, ja tenim prou clar que la «metafísica de la presència», d'arrel platònica, no es conjumina fàcilment, ni amb la historicitat de l'existència, ni amb la des-*substantivitat* característica de la mateixa estructura sistèmica —per cert, totes dues oposades crí-

---

7. *La Ciencia de la Cultura*, p. 34.

8. *Ibid.*, p. 34.

9. HORST HINA, «Eugenio d'Ors, precursor del estructuralisme», *Cuadernos del Sur*, 11, Valladolid, 1970. Val a dir que el passatge citat ens recorda l'estudi de Michel Foucault sobre l'evolució de la «mirada clínica» (*El naixement de la clínica*). D'altra banda, Ors defineix el «principi de funció exigida» —constitutiú, junt amb el «principi de participació» del seu *Novissimum Organum*— prenent com a model el concepte de funció matemàtica (*El secreto de la Filosofía*, Madrid: Tecnos, 1998; pp. 303 i ss.).

ticament al platonisme. Sigui com sigui, deixant de banda si resulta factible, o potser desitjable i tot, superar aquest enfrontament, el cas és que Ors no sembla fer-se'n problema, i tira endavant la proposta ajudant-se amb un concepte carregat, expressament, de reminiscències bíbliques: la *parousía*.

En un text acabat d'imprimir, segons que s'indica en la corresponent separata, el mateix dia en què pronunciava la lliçó inaugural de la *Cátedra de Ciencia de la Cultura*, l'autor assenyala l'origen grec del mot *parousía*<sup>10</sup>; centrant-se, però, en l'ús que en feien els cristians per referir-se a les aparicions de Jesús als seus deixebles després de mort. I és també Jesús el model d'*eó* que esmenta en atribuir l'ascendència d'aquest concepte fonamental de la seva «nova ciència» a les escoles alexandrines cristianitzades. Ho escriu amb rotunditat: «Un eón es una idea que tiene una biografía»<sup>11</sup>. Així, doncs, com Jesucrist als apòstols, també els eons se'ns apareixen sense que hi compti gens el temps transcorregut, en «una simultaneidad entre la presencia y la ausencia»<sup>12</sup>. De la mateixa manera que trobem a faltar l'amic absent, i això ja constitueix una forma de presència; igual com, quan és present, no el sentiríem prou vivament si l'experiència no anés acompanyada de la imatge que en teníem durant la seva absència –així també, els eons hi són encara que no hi siguin. Perquè llur presència no es confon amb el present temporal. A més, l'absència no els llança a un món transcendent, sinó que s'esdevé només, com a superació de l'enyorança, mentre són presents –altrament, no distingiríem la *cultura* dels fenòmens empírics en general, és a dir, dels només «històrics» o «anecdòtics». Ni l'amic-amat, d'una persona qualsevol.

Els eons sempre han de *retornar* malgrat que no vénen d'enlloc –necessàriament *sense mour's*– perquè posseeixen una manera de ser indestriable del no-ser. Es tracta d'un no-ser benigne, orientat a realçar allò que és<sup>13</sup>. Ors se les compon per anar a parar a la *intersubjectivitat* pròpia de la cultura: «El ido no se ha ido del todo. Está ahí: podemos pensar con él; que es una realidad muy distinta a la de pensar en él. Podríamos dialogar, vivencia conmovedora y suma». A la fi, la cultu-

---

10. El 17 d'abril de 1953, un any abans de la seva mort, en què es va crear especialment per a ell aquesta càtedra honorífica a la Universitat, a la qual mai no havia pogut accedir. Era, evidentment, massa tard.

11. *La Ciencia de la Cultura*, p. 39. Així al·ludeix a la relació entre les constants culturals i la doctrina de la personalitat o de la vida angèlica. (*Introducción a la vida angélica*, Madrid: Tecnos, 1987.)

12. *La parusia*, Madrid: Ediciones del Colegio Mayor Nebrija, Universidad de Madrid, 1953, (sense paginació).

13. En aquest punt, es trencaria el paral·lelisme amb l'amistat, perquè trobar a faltar l'amic és una forma de presència dolorosa; en canvi, la cultura només la pot trobar a faltar qui ja la posseeix –i això no es pot dir en passat («qui l'ha posseïda»). Llevat, és clar, que s'equipari amistat amb diàleg cultural, com veiem que fa Ors tot seguit.

ra compleix de debò el paper que la saviesa popular reserva equivocadament als «apareguts», en la tràgica lluita humana contra la mort: «¿Se quiere algo más popular que aquella versión bastarda de la parusia, que son los relatos de aparecidos? La mente del hombre repugna, instintiva, fundamental, variamente, a su entronque demasiado rígido, entre la muerte y la nada»<sup>14</sup>.

Amb tot, convé adonar-se que allò que distingeix l'amic estimat de qualsevol altre no és cap sentiment (sinó, més aviat, una absència). Malgrat les seves apel·lacions a la doctrina agustiniana, Ors separa el coneixement de l'amor. No podem emetre judicis de valor —ni sentimentals ni morals— sobre la Cultura, perquè s'escau a l'inrevés: ella és qui n'ha de posar les condicions. En aquest aspecte, el recurs a l'absolutesa teològica per damunt de la moral, Ors segueix la petja d'un autor que admirava, i que cita tot just començat el pròleg a les obres de Maragall. Em refereixo a Carl Schmitt, el qual, al llarg de la seva vida, publicà dos llibres sota el títol explícit de «Teologia política». D'altra banda, la influència del seu *Catolicisme i forma política* sembla prou evident en la filosofia orsiana<sup>15</sup>. Com el mateix nom indica, s'hi dona una gran importància al concepte de «forma»; en general, Schmitt, tot i que era jurista, va demostrar sempre una vena literària. Quant a Ors, no cal dir que el seu pensament està amarat d'esteticisme. Gairebé es podria entendre que estableix lligams entre teologia i estètica deixant en un segon terme la moral<sup>16</sup>. Així doncs, del cristianisme tria sobretot el catolicisme, pel seu caràcter *ecumènic*, estretament relacionat amb l'Església com a *institució*. Una vegada més, val a dir que no és ben bé el mateix defensar aquesta idea, com Schmitt, a Alemanya, on el catolicisme té un abast minoritari, que a l'Estat espanyol, caracteritzat durant la dictadura franquista pel seu «nacionalcatolicisme». Però, l'any 1936, data del pròleg citat, Ors ja n'estava segur, pel que fa a les seves pròpies diferències amb Maragall respecte a la funció filosòfica del cristianisme. Ho escrivia així: «Mentre que l'un, agustinianament, professava l'objectivitat del mal i del pecat, l'altre, pela-

---

14. *Ibid.* Desde la perspectiva de la «biografía», és a dir, de la personalitat o «àngel», la mencionada simultaneïtat de presència i absència està relacionada amb la memòria, i amb l'inconscient de la psicoanàlisi. No cal dir que el plantejament orsià desemboca en l'extrem oposat al de les filosofies actuals que hi podrien mantenir una certa afinitat, almenys en això que acabo d'exposar —si fos possible prescindir del llenguatge utilitzat per Ors. Més endavant m'hi tornaré a referir, especialment a Derrida.

15. Tot i que la traducció castellana publicada l'any 2000 es presenta com la primera, sembla que el text no era completament desconegut a Espanya. En qualsevol cas, Ors el deuria llegir en una altra llengua.

16. Aquest lligam, d'altra banda, ja l'havia establert Kierkegaard, si bé des del protestantisme. Ho remarca un autor contemporani que se situa, ell mateix, ben lluny de qualsevol religiositat. Em refereixo a Adorno, el qual, en el pol oposat a les idees polítiques d'Eugení d'Ors, no obstant això, creu també que les obres d'art són *epifànies* secularitzades.

gianament, obria els braços en l'amplitud no discriminadora d'una espècie de redempció difusa. L'un articulava teologia, allà on l'altre només volia entendre d'amor. El dogmàtic s'oposava així al místic; el clàssic, al romàntic; a l'emoció, la litúrgia; al fervor, la disciplina; a la sinceritat, la veritat; a l'estètica, ètica i metafísica de la Natura, l'estètica, ètica i metafísica de la Raó; a l'imperi de Pan –representem-ho míticament– l'imperi del Logos. Un geòmetra, així, lluitava amb un pànida»<sup>17</sup>.

Evidentment, assumir el «dogma» agustinian de l'objectivitat del mal i menystenir alhora la doctrina de l'amor no sembla gaire «teològic». Al capdavant, allò que d'Agustí sedueix el nostre autor és, més aviat, el maniqueisme anterior a la conversió. Així es desprèn amb contundència d'un article publicat el 1939, el títol del qual dona nom a aquesta meva exposició d'avui: «El pecado en el mundo físico». Escrit, segons que diu, estant al front, o sigui a Burgos, el text s'enceta novament amb la contraposició entre el pensament d'Agustí (rebutjant explícitament, però, la lectura que en va fer el protestantisme) i el seu adversari Pelagi o (dins de «l'ortodòxia», precisa) Sant Francesc. La figura d'aquest últim ens retorna al Pròleg, on havia constatat reiteradament el «franciscanisme intel·lectual» de Maragall: «Per què, Padri [...] no has romàs tothora en fidelitat i constància devers els teus, els veritablement teus: devers sant Francesc, al qual retiraves de físic, tal com el d'ell, caprinament barbat, “magristó i de poca ufana”, ens és donat per la iconografia i per Mossèn Cinto?»<sup>18</sup>.

Contra el tarannà de Francesc, l'article suara citat afirma que hi ha molta maldat en la natura, encara que Ors pretén enfocar-ho, no pas des de la perspectiva moral, sinó, segons ell, de la «científica». A la natura, doncs, i més concretament a les seves lleis, acabarà atribuint el «pecat», aleshores encarnat en la guerra que l'ha empès a buscar-ne una explicació. Aquesta idea de la «caiguda» aplicada a la natura ja venia d'un opuscle publicat el 1911, «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», en el bonic començament del qual ressonen ecos nietzschians<sup>19</sup>: «Fa vintisis sigles que un philosoph, com medités llargament de geometria sota l'aire clar de la Magna Grecia, va trobar alguna cosa destinada a canviar de socarrel les condicions del pensament humà. Inventà un teorema que's demostrava per l'absurde». Unes planes més endavant es refereix a la «guerra civil»,

---

17. «Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura», p. 1255. Aquest gust per la Litúrgia, com a forma institucionalitzada i civilment educadora, ja el celebrava des dels seus principis noucentistes. A Itàlia, un conegut representant de la doctrina era Romano Guardini. Ors va anar, doncs, a triar els seus companys al dos Estats bressol del totalitarisme occidental.

18. *Ibid.*, p. 1261. En canvi –ha dit abans– Maragall va tirar cap a Nietzsche i Goethe, «clàssics del bon esguard», i com a tals, d'una altra fusta que la seva.

19. F. NIETZSCHE, *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*.



que afecta, en aquest cas, l'estudi de la naturalesa; no res més senzill, per tant, que explicar després la guerra de debò, quan l'ocasió es presenta, escorcollant-ne els orígens naturals. No res de més senzill ni més dubtós des del punt de vista de la solidesa conceptual<sup>20</sup>.

Tanmateix, que ja en la natura hi hagi lluita (com veurem de seguida en comentar l'article) no significa que la cultura la imiti ni en depengui necessàriament, ans al contrari. La guerra estatal és un *eó*, una constant cultural. Ors ni tan sols la inclou entre els «purs»; la considera un *eó* «mixt», és a dir, d'aquells que no van lligats a la humanitat en si, perquè aquesta podria sobreviure a llur desaparició. Aquí l'ambigüitat orsiana ens torna a recordar Schmitt, el qual, en relació amb la seva definició del que és «polític», tampoc no gosa donar cap raó *de principi* contra la possibilitat que, en el futur, la humanitat ja no organitzi la seva convivència a partir de les «categories» amic/enemic. Per la seva banda, Ors sentència repetidament: «Convé que hi hagi heretges, i que les guerres sien». Pontifica amb la tranquil·litat d'algú criat en l'esperit «llatí» per comptes del «germànic», dins l'*eó* «clàssic» per comptes del «barroc». Altrament dit, potser el bon ull per a les formes que ell atribuïa a Nietzsche no era l'únic que Schmitt n'havia heretat, sinó també una metafísica de la *voluntat de poder*<sup>21</sup>. En canvi, l'«home clàssic» (contra la interpretació del kantisme duta a terme per Schopenhauer) doblega sempre la Voluntat a la Representació, «perquè, si tota l'empenta de la voluntat i tota la força de la música tendeixen a la comunió, tota la tècnica de la representació i tot el desdoblament de la ciència condueixen a l'exorcisme» —Xènius ja en parlava així anys enrere, a Catalunya, en distanciar-se de qui havia anomenat el seu Padrí<sup>22</sup>.

Això no obstant, ni un esperit «ecumènic», com el seu, pot rebutjar la comunió encara que no hi confii plenament, ni la ciència ho seria si prescindís de tot allò que aparentment la contradiu. No endebades hem vist Ors reivindicar la filosofia de la història de Hegel com un dels seus antecessors. Així doncs, n'assumeix la *dialèctica*; ara entre entitats ideals que es neguen mútuament, a saber, els eons o constants de cultura. De les més destacades, classicisme i barroquisme sostenen una pugna interminable, on no intervé la força bruta, sinó la de l'intel·lecte. Hi lluiten «Idees-força», i no podrien deixar de fer-ho perquè només lluitant entre elles assoleix cadascuna el *límit*

---

20. Per contra val a dir que, en les gloses sobre la primera guerra europea, s'havia abstenut de sobrepassar el plànol estrictament cultural. Si la considerava una «guerra civil», això no era (o almenys no ho remarcava) per cap raó metafísica de tall naturalista, sinó perquè s'esdevenia entre dos principis pertanyents a la Cultura: l'Autoritat i la Llibertat. (*Lletres a Tina, Obres Completes*, vol. VII, Barcelona: Quaderns Crema, 1993.)

21. I segurament també, per via política, el culte rousseauià a l'«expressió» —que és un dels cavalls de batalla emprats per Ors contra Maragall, com veurem després.

22. *Ibid.*, p. 1257.



que li permet sobreviure amb tota la seva singularitat, en lloc de perdre's en l'«èxtasi místic». En altres termes, cada contendent es *defineix* en la mesura que exclou l'altre —sense anorrear-lo ni assimilar-lo, ans mantenint-lo i mantenint-se alhora a ratlla.

Obviament, aquesta mena de dialèctica no coincideix amb la hegeliana, ja que en defuig l'absolutesa d'una totalitat on la lluita acabaria en reconciliació. D'una banda, Ors advoca per la «diferència» (la cultura és selectiva), mentre que Hegel es decanta cap a l'assimilació de l'adversari. De l'altra, però, el dualisme que ell defensa està ben lluny de la fe en la redempció que duia Maragall a escoltar totes les veus i justificar-les, si més no en allò que poguessin contenir d'afirmació vital. Aleshores, hegelianament partidari de la raó enfront del sentiment, i de l'esperit enfront de la natura, a Ors no li queda cap més solució que demanar-se «qui mana» —una pregunta certament paradoxal per a algú que posa la voluntat sota la representació: «Poc abans, el pànida havia fet, per a una publicació del geòmetra [el volum II del *Glosari*], un pròleg... Miracle de bondat! La pugna entre les dues concepcions del món, tants cops enfrontades, hi és conduïda en símil, a la retirada d'un fill, bé del pare, bé de la mare. I, naturalment, de mare tant en cal com de pare. Però el que a la bondat escapava és com el problema no rau aquí en l'exclusió, però en la jerarquia; que, entre mare i pare, tots dos indispensables, el quid està a saber qui manarà»<sup>23</sup>.

Es tracta, tal com ho plantejava igualment Schmitt, d'una qüestió d'«autoritat». Ors ho té més difícil, ja que nega a la voluntat l'última paraula. Però, com fa sovint, s'empara amb el llenguatge. Etimològicament, assegura, autoritat ve d'Autor; i aquest és l'individu que es «defineix» a través de l'Obra-ben-feta. Ell n'esdevé el «pare»; l'obra, la seva filla: «El just, el qui braument ha lluitat, no sucumbeix. A les primeres lluminescències de l'alba nova, veu avançar pel pont una forma bellíssima que li somriu, plena de dolçor i amistat. És una alada jove-neta com de quinze anys, vestida de llum. —¿Qui ets tu, li demana el torbat viatger, qui ets qui així arribes fins a mi, com un presagi de salvació i de victòria? —Ella li respon: Sóc la teva filla, sóc la teva obra. ¿No em coneixes? Sóc la teva pròpia vida. Sóc el teu pur pensament, el teu pur llenguatge, la teva activitat pura i santa. Jo era bella. Tu m'has fet molt bella. Heus ací perquè enlluerno talment, glorificada davant Ormuç... Sóc la llei, la llei que vas fer tu mateix. L'exacta expressió de les teves belles obres»<sup>24</sup>.

---

23. *Ibid.*, p. 1257.

24. «L'alerta de Castelló d'Empúries», Barcelona: Publicacions Empordà, 1923, p. 19. Aquest era també el tema de la novel·la *Gualba, la de mil veus*, publicada el 1915 (Barcelona: Edicions 62, 1980), Cf. M. Rius, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, pp. 294 i ss.

## II

Els intèrprets no es posen d'acord sobre si Carl Schmitt considerava el *decisionisme* la pedra de toc de la política o bé, per contra, era bàsicament un teòric de l'Ordre. En canvi, sí que està molt clar, perquè ell es va escarrassar a deixar-ho, el rebuig a la moralització de la política, al seu entendre practicada pel liberalisme en general i, més concretament, arran del Pacte de Versalles contra Alemanya. Quant a la filosofia orsiana, pel que acabem de dir, es troba en una situació semblant. L'article que em proposo de comentar ara, «El pecado en el mundo físico», neix com a intent d'explicar-se «la presencia infame del mal en el mundo» –talment ho escriu Ors observant la guerra del 36. La resposta no es fa esperar, perquè, com he dit, ja l'havia enllestida molt abans, en els seus anys de mestratge a Catalunya. Prossegueix, doncs: «Confesamos que la [experiencia] de la guerra figura entre las más aptas para mostrarnos una naturaleza implicada sin remedio en la catástrofe del pecado original»<sup>25</sup>. Tot seguit aclareix que no entén el pecat, o no l'entén només com una categoria moral. Hi veu, més aviat, una catàstrofe ecològica (dient-ho amb uns mots que segurament preferiria als que ell feia servir: «mutació brusca»).

I és que, quan parlem de moralitat, el mal consisteix en una privació de bé; al capdavant, en un «defecte» propi de les criatures finites com nosaltres. Sens dubte, Ors recull el tarannà grec en presentar el mal moral amb una entitat relativa. Ara, si això és veritat de la moral, en canvi el fet que els éssers agraciats amb el bé de viure estiguem ineluctablement amenaçats de mort, tanmateix, no resta gens de perfecció a la vida. Cal pensar, per tant, que hi ha una substantivitat del mal, pròpia –i sobrevinguda, com a externa, al bé. Al llarg de l'article, Ors sembla dubtar sobre la culpabilitat de la raça humana en aquest afer. Per a ell, som alhora «víctimes i còmplices», però afirma també que la noció de responsabilitat és «adventícia»<sup>26</sup>. Tot i defensar amb Hegel l'espiritualització de la natura per mediació humana –d'aquí vindria la nostra «complicitat»–, el concepte orsià d'*història* té un sentit i un valor molt diferents del hegelianisme.

Com abans hem dit, per a Ors, la categoria històrica central és l'esdeveniment, que escapa a la racionalització, ja que no s'esgota en les relacions mantingudes amb el seu voltant, de la mateixa manera que l'estudi de les òrbites planetàries mai no ens explicarà per què no

---

25. «El pecado en el mundo físico», *Las Ciencias*, IV, núm. 4, Madrid, 1939, p. 2. És la versió castellana del text publicat a F. MAURIAC *et al.*, *L'Homme et le Péché*, París, 1938; que està reproduït a *Els Marges*, núm. 22-23, Barcelona, 1981; pp. 102-108.

26. «La nota de responsabilidad [...] no ha de parecer indispensable, desde el momento en que hablamos corrientemente de la herencia del pecado o de la necesidad de lavarlo por el bautismo o el exorcismo.» (*Ibid.*, p. 2).

hi ha més o menys planetes que els existents<sup>27</sup>. Doncs bé, el mal és d'aquesta mena, quelcom que esdevingué al món a tots els nivells. L'article el denuncia primer en el llenguatge, com a esmicolament i dispersió d'una llengua originària, la «protoglossa», que ens haurien revelat els àngels<sup>28</sup>. El segon nivell és el biològic, perquè la vida esdevé històrica d'ençà que desemboca en la mort: «*Arbol de la Muerte, justamente por ser árbol de Vida*. Toda historia se destina esencialmente a la nada»<sup>29</sup>. Pel que fa a això últim, Ors es mostra més pessimista que en el seu article anterior, «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», on admetia que la teoria de l'evolució, mitjançant la idea que els organismes vius introdueixen una complexitat creixent dins l'univers, modulava, tot i que no neutralitzava, el descobriment de l'entropia en els sistemes físics. Aquí, ben al contrari, desmunta qualsevol intent en aquest sentit, posant òbviament en perill la seva pròpia concepció de la Cultura, per molt que, contra l'eternitat de les idees, res no hi pugui el pas del temps: «La amenaza de la nada oscurece en el saber esta luz impasible, que podría esperarse resultante de la aplicación de la mecánica cartesiana a las ciencias de la vida. Quien no ha soñado sino en estudiar ecuaciones, ha visto de pronto abrirse en el fondo de estas cuestiones el abismo del espanto»<sup>30</sup>.

La successió temporal no afecta la cultura perquè la seva eternitat consisteix a ser «reversible»<sup>31</sup>. I els físics s'havien adonat, precisament, que l'objecte de la racionalitat científica acusa un tret paradoxal per a si mateixa: la *irreversibilitat* —concretament sota la forma d'entropia. El reversible s'ha ficat l'irreversible a casa seva; la raó conté una bona dosi d'irracionalitat. En aquest aspecte, jo mateixa he abonat, en començar, la tesi orsiana: caracteritzant les teories filosòfiques contemporànies, i la seva en particular, com a intrínsecament «conjunturals» —com a esdeveniments, al capdavall. Però no voldria perdre de vista que l'article va adreçat a entendre la guerra. I vet aquí que la física donava al nostre autor un model de «guerra civil», ja des dels temps del Glosari. L'origen de tot plegat es troba en el «moviment»; per això Zenó li va negar la condició racional: «El primer movimiento que el mundo vió nacer rompía ya el primer equilibrio del mundo. Si, desde el punto de vista del conocimiento, todo movimiento es irracio-

27. La seva referència en aquest cas és un autor que li agradava citar: Antoine Cournot.

28. *La Ciencia de la Cultura*, pp. 96 i ss. Aquesta intervenció dels àngels ens sembla ara un estirabot. Però la idea d'un llenguatge primer amb connotacions teològiques també la defensava un autor tan allunyat políticament del nostre com Walter Benjamin.

29. «El pecado en el mundo físico», p. 6.

30. *Ibid.*, p. 6.

31. Les idees són tothora recuperables, encara que el pensament *subjectiu*, a causa de la seva pròpia temporalitat, les hagi deixades momentàniament enrere.

nal, desde el punto de vista de los valores, todo movimiento es infame»<sup>32</sup>.

La maldat del moviment està en el fet que indueix una *degradació*. Les transformacions entre l'energia calòrica i la mecànica no es realitzen sense pèrdues quantitatives, que Ors interpreta com a *pèrdues de valor*: en l'article de 1911, ho havia justificat de la manera següent: «Prescindint ara de si hi ha alguna cosa de físich en la ètica, debem desde aquest moment acceptar que hi ha alguna cosa d'ètich en la física. Si's donen fenòmens irreversibles, si no totes les formes d'energia son intercambiables, es que no totes tenen el mateix preu»<sup>33</sup>. Partint del concepte de valor com a relació, defuig un judici massa dràstic («moral» *stricto sensu*) sobre el *sentit* de l'univers. Això no obstant, com que aquesta «relació» s'ha convertit en irreversible havent-hi introduït la perspectiva temporal, la neutralitat de l'estructura<sup>34</sup> cedeix davant la resurrecció de la *substancialitat*—que ara ho serà del Mal. En l'article de 1939, les lleis de la termodinàmica atribueixen «no solamente un sentido al funcionamiento del universo, sino un sentido que conduce a la muerte»<sup>35</sup>.

En el fons, hi està en joc l'*Ordre*. El descobriment científic de l'entropia ens alerta, sobretot, de la desorganització progressiva dels sistemes físics, com a pèrdua de complexitat que, a l'extrem, restableix l'equilibri —si bé ara aquest equilibri és el de la mort. Sense saber-ho encara, ja Kant ironitzava que la pau dels cementiris estrafeia caricaturescament la d'una humanitat alliberada per sempre de les guerres<sup>36</sup>. Però Ors veu en el desordre alguna cosa més que la conseqüència obligada del desgast intern. La falta completa d'ordenació, el caos o l'amorf (en què cau l'individu quan mor), es deriva d'allò que en podríem dir un «contra-ordre», perquè posseeix una substancialitat pròpia. De fet, el desordre —segons la teoria física exposada— equival a la pèrdua d'energia. El contra-ordre, en canvi, té alguna mena d'«autoritat»; per descomptat, dolenta, en el sentit que està vagament relacionada amb el «qui mana», però no cristal·litza en l'Obra-ben-feta que legitimaria aquella autoritat com a culturalment desitjable. O, dit altrament, no basteix l'única cosa que justificaria l'acció esmerçada a realitzar-la —tot «redimint-nos», amb la seva existència objectiva, del pecat del moviment<sup>37</sup>.

---

32. *Ibid.* p. 8. Recordem que Ors va dedicar la seva tesi doctoral de filosofia a les apories de Zenó d'Elea.

33. «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», Arxius de l'Institut de Ciències, any I, núm. 1, Barcelona, 1911, pp. 11 i 16.

34. En dic «estructura» perquè voreja el concepte de *valor* lingüístic proposat per Saussure.

35. «El pecado en el mundo físico», p. 9.

36. I. KANT, *Cap a la pau perpètua* (Introducció).

37. Vet aquí la diferència entre l'esperit «llatí» i el «germànic», abocat aquest últim a l'acció per l'acció, mal que fracassi (*Lletres a Tina*, p. 243). En canvi, el «llatí» defuig les filosofies de l'«esdevenir», i per tant el «dinamisme» de la història en què els alemanys excel·leixen; enfront del *werden*, hi posa el *machen*, o sigui el «fer» —una Obra.

Així és com Ors perverteix la teoria bergsoniana sobre l'aprehensió subjectiva de l'ordre. Sovint —diu Bergson— ens pensem que hi ha desordre allà on hi ha un ordre «diferent» d'aquell que esperàvem trobar; només la frustració de les nostres expectatives ens porta, doncs, a titllar de desordenada una situació que en si mateixa no ho està. Però el nostre autor, que havia assistit a les classes del filòsof francès sobre l'«evolució creadora» (tal com es desprèn d'un altre passatge, on nega que «*la sola impulsión evolutiva*» pugui produir formes), dissentia de Bergson en moltes coses; per exemple, respecte a la seva actitud durant la guerra del 14. Ell, per la seva banda, recalrava: «Convé que les guerres sien». Davant del que anomena «*beligerancia*» del mal, s'entesta a afirmar que no és ni una manca (com vol el cristianisme, si més no l'ortodox, no pas el seu) ni un simple desordre; ben al contrari, té d'ordre només allò que li cal per destarotar la realitat dins la qual s'infiltra —com si en fos el negatiu: «Consecuencia: siempre que ocurra alguna cosa que no puede ser deshecha, debe atribuirse la causa de este hecho a la introducción de un elemento de azar, análogo al que interviene en el barajar de las cartas... ¡Consecuencia admitida demasiado a la ligera! El elemento introducido podría ser muy diferente al azar. Cabe que se trata de una voluntad mala; o también de consecuencias de un acontecimiento producido un día por una voluntad mala, *es decir*, un pecado»<sup>38</sup>. A la fi, Ors acaba pressuposant en el desordre/mal alguna cosa semblant a la «intenció».

Afirmacions com l'anterior són més aviat galdoses des del punt de vista teòric; útils potser intuïtivament, però poc respectuoses amb la lògica discursiva. En aquest cas, s'hi entreveu i tot un deix de paranoia, més o menys afectada. Doncs bé, sense rebaixar gens aquestes dues apreciacions, tanmateix, la idea orsiana se'ns torna molt més clara si recordem el motiu de la seva reflexió:

«Los elementos de desorden, en suma, cuya presencia apreciamos en la naturaleza, habrían podido provocar, en relación al orden de la naturaleza, a su plan divino, ya la necesidad de lo que llamaríamos “operaciones de policía”, ya una verdadera “guerra civil”. La primera hipótesis no supone sino la afirmación de la presencia del mal en el mundo, así como para un Estado una declaración análoga quiere decir simplemente que el Estado tiene que habérselas en el interior con bandidos. Pero la confesión de la existencia de una guerra civil se impone cuando el desorden no es ya una merma del orden; cuando se trata de un antiorden, de una fuerza activa, capaz de ganar la partida: entonces es un Estado quien se opone al Estado; es la muerte la que puede ganar la partida en la naturaleza»<sup>39</sup>.

38. «El pecado en el mundo físico», p. 8.

39. *Ibid.*, p. 7.

Tot seguit, esbossa unes disquisicions sobre l'amenaça que representa per a un Estat l'existència en el seu si de partits comunistes i anarquistes, tots dos mirant de fer-lo desaparèixer. Un atemptat anarquista, afirma, esgarrija molt més que les lleis de la Unió Soviètica, la qual és esmentada en l'article innominadament, com «*un Estado situado en el extranjero*» que pot donar suport als moviments interns d'altres Estats. Ara, el màxim perill no es troba en els atemptats anarquistes (que, pel que hem dit, constitueixen només una expressió aïllada del desordre), sinó en la «*disposición legislativa bolchevista*» (que indueix l'«antiordre», mitjançant la «intervenció» —*des de fora*, vet aquí el Mal— en els afers interns d'altres Estats).

Quan Xènius proclamava a Catalunya que «les lleis són normes, però també són armes», ho feia enmig de l'optimisme. En aquest article del 39, la mateixa constatació li mereix un judici diferent. Ha extret l'última conseqüència d'aquella teoria física que l'enlluernà de bon començament. Fins que no es va descobrir el segon principi de la termodinàmica, les lleis servien per contrarestar el desordre. Ara sabem que, d'altra banda, també ens obliguen a acceptar-lo. Contra el descobriment pitagòric, l'absurd ha esdevingut real.

No crec que calgui donar més arguments per incloure Ors en el quadre dels pensadors conservadors, o fins i tot reaccionaris. És un d'aquells que enyora «la puresa dels orígens» (almenys s'hi empara). Però, abans d'acabar, voldria remarcar-ne una peculiaritat en aquest punt, atès que té molt a veure amb la seva crítica al pensament de Maragall. Com se sap, la poma de la discòrdia que Ors va triar per enfrontar-se al «Padri» va ser la doctrina maragalliana de la «paraula viva». S'hi refereix a bastament en el pròleg que he anat citant; i l'article aprofundeix en la mateixa direcció <sup>40</sup>.

Mentre que, històricament, la majoria dels pensadors que han defensat els orígens els entenen com a «naturals», Ors rebutja una tal alternativa, encarnada al seu parer en el culte a l'*expressió*, cara a Maragall; dit altrament, en el romanticisme, que és la «constant» on classifica el modernisme català. Abans l'hem vist col·locar, en els orígens del llenguatge, la «protoglossa»; no res de natural, ans si per cas «sobrenatural», ja que prové dels àngels. I és que, segons ell, *en el principi fou l'Ordre*. No pas l'expressió, sinó la «representació»; no l'exclamació, sinó el concepte. Encara més, en comptes del «vocatiu», el «nominatiu». O no atorgà Déu al primer home la facultat d'anomenar la resta de criatures? Com una forma d'apropiació, val a dir-ho. Però també per tal de contenir el vessament que duu els individus a dissoldre's en el medi —a l'hora de la mort, així com en l'experiència mística, que

---

40. *Històries de les esparregueres* (Barcelona: Selecta, 1948) són un recull de narracions de l'any 1919, adreçades a replicar l'*Elogi de la paraula*.



ens hi inicia. De predicar aquesta iniciació, acusa Maragall (amb això, dit sia de passada, se'ns fa avinent que, tot i considerar el moviment pecat, Ors no opta pas per la vida contemplativa). Ell assegura que la funció expressiva del llenguatge no ha pogut generar naturalment la funció significativa. Hi ha una distància insalvable entre l'«*esquema definitori*» i el «*derrame expresivo*»; la qual cosa demostra que el pas de l'un a l'altre ha estat un «esdeveniment». Comptat i debatut, la *discontinuitat* caracteritza la raó: entre les coses que el nom separa les unes de les altres, però també entre la mateixa representació (generadora de *figures*) i l'expressió (desconeixedora dels límits). Així doncs, perpetra un atemptat contra el llenguatge, essent com és l'òrgan de la racionalitat, aquell que en posa l'essència en l'expressió. I, de retruc, atempta contra la mateixa vida que pretén defensar, ja que ignora la individualitat com a entitat separada.

Vet aquí que, segons Ors, el procés ha anat al contrari del que s'imaginaven els romàntics. Aquests estaven convençuts que l'expressió era anterior a la representació; s'equivocaven, i Maragall hi persisteix<sup>41</sup>. Ara bé, les investigacions lingüístiques —continua el nostre autor— proven que originàriament la humanitat parlava una llengua molt més articulada que les nostres. Cal suposar, per tant, una catàstrofe —un esdeveniment— que les va desarticular, en ser arrossegades pel corrent expressiu. Ho testimonien les restes d'aquella articulació que apareixen aquí i allà, en estat fragmentari, com una mena de *ruïnes*<sup>42</sup>. Tal vegada com a jeroglífics que ens han arribat un cop perdut el codi per desxifrar-los. Ho dic així, evidentment, per acostar Ors a la nostra contemporaneïtat, o almenys a un sector de pensadors que atorguen molta rellevància a l'*escriptura*<sup>43</sup>.

---

41. És el cas de Rousseau, que Derrida critica a *Sobre gramatologia*. Segons Ors, també els evolucionistes cauen, per altres raons, en aquest mateix parany; la conseqüència és que el llenguatge humà no es distingeix essencialment del de les bèsties, ja que la representació només constitueix, per a ells, un grau de desenvolupament, tan elevat com es vulgui, però de l'expressió animal.

42. Hi ha indicis que el seu antecedent immediat en aquest teoria va ser Karl Bühler. Però també Walter Benjamin parlava de les «ruïnes» que desconsolen l'àngel de la Història.

43. Aquesta imatge del jeroglífic l'he manllevada d'Adorno, que va reprendre la filosofia de Benjamin defensant, sobretot en art, l'obra «fragmentària» (com a expressió de les ruïnes històriques). Segons Adorno, només aquest tipus d'obra ens permet assolir una certa «llambregada de la consciència». A mi, això de la llambregada —no sé què en pensarà Antoni Mora— em fa venir al cap el Maragall d'*Elogi de la poesia*. Els moments autènticament lírics —hi diu Maragall— són ben comptats, ben rars, fins i tot en les obres dels més grans, com Dante. Vénen a ser espurnes que saltin de tant en tant, contrariant les intencions que han presidit l'elaboració de l'obra. La *Divina Comèdia*, per exemple, els té a pesar dels objectius que Dante hi perseguia (bàsicament polítics); perquè la Beatriu l'acompanya a tot arreu, i no solament al Cel. Doncs bé, si la filosofia fos un art, aleshores Ors sortiria més afavorit. De totes maneres, pel que acabo de dir sobre Adorno, sembla que la postura orsiana (el tema de les «ruïnes») i la de Maragall (les «espurnes» líriques) no són, al cap i a la fi, tan irreconciliables.



Però no voldria ni trair-lo ni maquillar-lo. De fet, estic repetint el que altres han dit abans que jo sobre la preferència orsiana per l'escriptura contra la «Veu», tenint en compte que l'escriptura és més a prop del dibuix, el qual constituïa, per a ell, la pedra de toc de qualsevol comprensió, inclosa la filosòfica: només s'entén del tot allò que es pot dibuixar. A més, els qui santifiquen la Veu en perjudici de la gramàtica ignoren que aquesta no pot ser res d'imposat de fora, perquè el corrent expressiu no l'hauria admesa, encara que tampoc no la genera —li ve, sens dubte, de la protoglossa que la «caiguda en el pecat» va desballestar. Avui, entre nosaltres, alguns autors manifesten quelcom semblant de l'escriptura; si bé amb la intenció oposada de negar el poder «fonamentador» als seus suposats «orígens»<sup>44</sup>. En un article publicat a *La Vanguardia* la diada de Sant Jordi de 1945, amb el títol d'«Unamuno, Maragall y la palabra», Ors ho formulava així:

«Los dos se extraviaron en un miraje, sobre cuya pista nos pone una frase de Ferrater Mora; aquí se entendía “la palabra” como “Voz”. Lo oratorio arrastraba constantemente al gran ensayista, como lo interjeccional al poeta. La palabra escrita, la palabra definitoria y acostada sobre un papel, la palabra ya inserta en la óptica familiar de las figuras, la palabra equiparable a la razón, la que justifica desde los orígenes aquella sublime expresión del “Logos”, no fue tenida en cuenta por ninguno de los dos...

Ahora bien, esta trascendencia de lo externo, de lo provisto de concretos elementos formales va ligada muy estrechamente, según mi entender, al poder configurador de la palabra, al exorcismo que en esta configuración se encierra, contra lo opuesto a la luz, contra la confusión y la vaguedad cobarde, consideradas como otras tantas manifestaciones del mal. En otros términos, la palabra que he querido siempre preconizar es la palabra creadora, la que objetiva lo subjetivo, la que saca del caos un cosmos. La cual palabra nada pierde con escribirse: al contrario».

Evident també que les teories actuals o semiactuals sobre l'«escriptura» detesten les idees «clares i distintes» i, arraconant la «metafísica de la presència», coquetegen amb la mort més del que Ors hauria desitjat. Això no obstant, potser ell no anava tan desencaminat amb la seva «inversió» de les dues vessants del llenguatge humà. Comptant, és clar, que el nostre present resulti un bon criteri.

---

44. «Pronto está dicho que las «gramáticas», es decir, que la intelectualización del lenguaje, sigue y no precede al hecho vivo de su producción. Pero si una gramática puede establecerse a posteriori sobre un hablar es porque a priori este hablar ha obedecido a ciertas “leyes”, si no a ciertas “reglas”, es decir, de todos modos, a una manera de gramática. Si el hablar en cuestión no contuviera de antemano una cierta regularidad, ningún principio de regularidad pudiera introducir en él la inteligencia discursiva.» (*La Ciencia de la Cultura*, p. 83) En aquest cas, l'autor actual que s'hi acosta és Derrida (especialment en l'obra citada).